Plenary Session

Thomas Ricklin

« Filosofia non è altro che amistanza a sapienza »

Personne dans cette salle[1] – et personne qui prend en main ce volume non plus –, j'imagine, n'aurait de peine à nommer les témoignages les plus importants de l'histoire de la philosophie concernant les *pleasures of knowledge*, qui sont le titre et le thème de notre rencontre. Le Socrate de Platon argumente, dans le *Philèbe* (52b), que les plaisirs des connaissances – les *mathêmatôn hêdonai* – sont libres de tout ennui. Vers la fin de l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote émet le constat que « la philosophie contient des purs et durables plaisirs merveilleux » (1177a25s.). La méditation continuelle du précepte delphique conduit l'esprit, selon Cicéron dans les *Tusculanes*, à la reconnaissance de sa liaison avec l'esprit divin, reconnaissance qui remplit l'esprit de *gaudium insatiabile* (*Tusc*. V, 70). Sénèque, enfin, affirme à tous les lecteurs de ses *Lettres à Lucilius* que le « sapiens ille plenus est gaudio, hilaris et placidus, inconcussus ; cum dis ex pari vivit », que « le sage véritable abonde en joie, en gaieté paisible. Rien ne saurait l'émouvoir. Il vit de pair avec les dieux » (*Ep*. 59, 14). Il n'y a pas de doute, nous sommes les héritiers d'une tradition philosophique qui se sait source de bonheur.

Ce bonheur du sage n'est pourtant pas un acquis simple et limpide. Il faut savoir l'identifier précisément ; pointe sinon le risque de la mauvaise jouissance. A croire la lettre de Sénèque que nous venons de citer, le risque majeur pour le sage consiste à chercher non pas le *gaudium* mais la *voluptas,* que l'on trouve en tout et partout. Dans ce cas, le sage manque autant de sagesse que de joie (*gaudium*) (*Ep*. 59, 14). Cicéron semble animé par des scrupules semblables. En se référant, dans les *Tusculanes*, à l'*hêdonê* de la tradition grecque, il parle de *gaudium*, sachant très bien – il le dit explicitement dans son *Des fins des biens et des maux* II, 13 – que la traduction latine correcte de *hêdonê* serait *voluptas*.

[1] Les propos qui suivent ont été prononcés pour l'accueil des participants du congrès. En nous limitant à ajouter le minimum nécessaire de renvois bibliographiques, nous nous permettons de les publier comme ils ont été proférés.

«Quaestio», 15 (2015), 3-14 • 10.1484/J.QUAESTIO.5.108586

Les sensations provoquées par les connaissances philosophiques, les *pleasures of knowledge,* semblent donc, au moins depuis leur passage de la culture grecque à la culture latine, vivre sous la menace d'autres sensations plaisantes. Par leur choix terminologique, Cicéron et Sénèque font ce qu'ils peuvent pour éviter toute confusion ultérieure. Et effectivement, il semble que leur opération ait porté ses fruits. La *voluptas* ne paraît pas avoir eu de succès, par la suite, dans le champ des sensations provoquées par la connaissance philosophique ; d'autant plus que l'on a oublié Lucrèce durant des siècles, et que Grosseteste a évité le piège original, dans sa traduction de l'*Ethique à Nicomaque,* en rendant en latin les *hêdonai* philosophiques d'Aristote par le terme *delectaciones*[2]. Grosseteste, et avec lui Guillaume de Moerbeke[3], a donc, une fois encore, évité toute allusion à la *voluptas*, condamnant ainsi la *hêdonê* à passer plutôt inaperçue dans bien des cours universitaires où les maîtres pouvaient se contenter de répéter, avec les *Auctoritates Aristotelis*, avec plus ou moins de verve selon les occasions : « Philosophia habet delectationes admirabiles puritate et firmitate »[4].

Pourtant, seulement deux ou trois générations après Grosseteste, les sensations provoquées par les connaissances philosophiques trouvent un intéressé qui les considère avec sérieux. Un intéressé auquel ces sensations doivent non seulement une nouvelle vitalité, mais aussi leur adoubement philosophique, pour ainsi dire. Cet intéressé, c'est Dante Alighieri. C'est dans son *Convivio* que la philosophie se voit pour la première fois associée, me semble-t-il, sans hésitation avec ce *piacere* qui dérive du verbe latin *placeo,* source étymologique non seulement du *pleasure* anglais, mais aussi du portugais *prazer*, du *placer* espagnol et surtout du *plazer* provençal. C'est en effet chez les troubadours de langue d'oc que débute la carrière de ce terme qui sera transmis, à travers les poètes de l'école sicilienne, aux adeptes du *dolce stil nuovo*. Dante utilise le substantif en question dans toutes ses œuvres. À croire le sonnet *Savere e cortesia, ingegno ed arte* le terme *piacere* fait partie, dès le début de son expérience poétique, du champ sémantique des vertus[5], mais il indique aussi, comme par exemple dans le poème *Deh, Violetta, che 'n ombra d'Amore*, cet aspect de la fille qui provoque le feu dans l'esprit du jeune homme[6].

C'est donc avec un certain étonnement que l'on découvre que *piacere* figure, lors de sa première utilisation dans le *Convivio*, comme motivation de la décision de ses concitoyens de bannir le poète : « [...] fu *piacere* delli cittadini della bellissima e famosissima figlia di Roma, Fiorenza, di gittarmi fuori del suo dolce

[2] Cf. Robertus Grossatesta, *Ethica Nicomachea*, ed. Gauthier, p. 359.
[3] Cf. Guilelmus de Moerbeke, *Ethica Nicomachea*, ed. Gauthier, p. 577.
[4] *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval*, ed. Hamesse, p. 247.
[5] Dante Alighieri, *Rime*, ed. De Robertis, p. 83.
[6] Dante Alighieri, *Rime*, ed. De Robertis, p. 29.

seno [...] » (I, III, 4). Ce *piacere* des Florentins n'est ni vertueux ni ravissant, il ressemble plutôt à un caprice, ce qui conduirait à se méfier du terme en question. Dante ne l'utilise plus d'ailleurs dans le reste du premier livre du *Convivio,* ainsi que dans le deuxième livre. Le *piacere* réapparaît sur scène seulement dans les vers de la chanson *Amor che ne la mente mi ragiona,* commentée au troisième livre. Le poète parle de la *sua donna,* et voilà qu'éclate le plaisir : « Cose appariscon nello suo aspetto, / che mostran de' *piacer* del Paradiso, / dico nelli occhi e nel suo dolce riso, / che le vi reca Amor com'a suo loco » (III, canz., 55-58). Dans le visage de la *donna* apparaissent des choses qui font voir des plaisirs du Paradis. Il se peut que cette image nous soit plus familière qu'aux contemporains de Dante lui-même. Les critiques n'ont pas signalé pour l'instant des occurrences antécédentes de l'expression en question. Dans la chanson elle-même, l'image est préparée par deux vers précédents, qui affirme, « che 'l suo aspetto giova / a consentir ciò che par maraviglia » (51 sq.). L'aspect de la *donna* aide donc à se familiariser avec le merveilleux, tout comme il est dit de la Béatrice de la *Vita nova* qu'elle semble « una cosa venuta / da cielo in terra a miracol mostrare » (17, 6). La femme aimée est un miracle, elle est l'expérience du merveilleux, elle témoigne des sentiments dont on jouit au *Paradiso,* qui rime avec *dolce riso*. Ce rire, Dante l'avait aussi expérimenté avec Béatrice, évoquant « lo suo mirabile riso » dans la *Vita nova* (12, 8).

L'on pourrait faire le même travail à propos des yeux de la dame bien sûr, mais le résultat serait identique. Les plaisirs du Paradis que Dante ressent grâce aux yeux et au rire de la dame célébrée dans les vers de la chanson *Amor che ne la mente mi ragiona* sont les fruits de sa recherche, en tant que poète, consistant à trouver les mots qui conviennent à ses sentiments amoureux. Dans son commentaire littéral du verset en question, Dante ne montre aucune peine à expliquer que l'expression *piacer del Paradiso* se rapporte à l'éloge du corps de la dame : « io commendo lei dalla parte del corpo » (*Conv*., III, VIII, 4). Sa beauté corporelle nourrit doucement qui la regarde. C'est la raison pour laquelle on trouve dans son aspect un plaisir qui se distingue de son homonyme paradisiaque uniquement par le fait qu'il n'est pas perpétuel. Les lieux particuliers de cette expérience sont, selon la lettre de la chanson, les yeux et le doux sourire qui sont les deux lieux que « per bella similitudine, si possono appellare balconi della donna che nel edificio del corpo abita, cioè l'anima: però che quivi, avegna che quasi velata, spesse volte si dimostra » (*Conv*., III, VIII, 9).

Les yeux et le rire sont donc les éléments du corps permettant à l'âme qui l'habite de se présenter, fût-ce de manière voilée. Outre l'insistance sur la réalité des plaisirs provoqués, l'interprétation littérale de ces vers par leur auteur reste, me semble-t-il, dans un cadre traditionnel. Dans le *De animalibus* (I, II, 3, 157), Albert le Grand explique à propos du sourire qui part des yeux : « Cum

autem subrident molliter oculi, et tumidi sunt et totus vultus aptus et solutus est ad laetitiam, et remissae aliquantulum sint palpebrae et mollis frons et cilia laxa aliquantulum in hoc statu : talis occulorum dispositio ingenium bonum magnificum, iustum mansuetum, religiosum, hospitalem, gratum, prudentem, docilem et amatorium signat ». Dans son interprétation littérale, Dante semble simplement transformer le doux rire albertien, qui est signe d'un *ingenium bonum magnificum,* en expression corporelle de l'âme.

Le véritable enjeu de cette interprétation se manifeste lors de l'exégèse allégorique des versets en question. Cette deuxième interprétation prend naissance dans l'identification de la *donna* chantée par l'auteur de la chanson avec « quella donna dello 'ntelletto che Filosofia si chiama » (*Conv*., III, XI, 1). Suite à la déclaration ultérieure que « Filosofia non è altro che amistanza a sapienza » (6), donc que Philosophie ne signifie autre chose que l'amitié avec la sagesse, Dante poursuit avec sa nouvelle interprétation du visage : « Le texte dit donc que dans son visage apparaissent des choses qui montrent des plaisirs du Paradis (*de' piaceri del Paradiso*) ; et il distingue le lieu où cela apparaît, c'est-à-dire dans les yeux et dans le rire. Il convient ici de savoir que les yeux de la Sagesse sont ses preuves, avec lesquelles l'on voit la vérité clairement ; et son rire est ses persuasions par lesquelles se montre la lumière intérieure de la Sagesse sous un voile ; et dans ces deux choses, l'on sent ce très haut plaisir de béatitude qui est le bien suprême au Paradis. Ce plaisir ne peut se trouver en rien d'autre ici-bas, sauf en regardant dans ces yeux et dans ce rire » (*Conv*., III, XV, 2 sq.).

On a insisté, à juste titre, sur la proximité de cette description de la sagesse avec un paragraphe d'un éloge de la philosophie issu de l'université de Bologne. Dans ce sermon qui date du début du quatorzième siècle, l'auteur anonyme explique entre autres les détails de la Philosophie qui apparaît à Boèce dans la *Philosophiae Consolatio*. A propos des *yeux ardents* de la Philosophie boécienne, l'anonyme commente : « Per hoc quod dicit 'oculis ardentibus' insinuit quod philosophi habent certitudinem, subtilitatem et cognitionis veritatem, ad quem alii homines non attingunt »[7]. Semblablement à Guillaume de Conches dans ses *Glosae super Boethium*[8], mais très différemment de Dante, l'anonyme bolonais n'est pas intéressé à concrétiser l'apparence de la Philosophie. L'évocation des yeux de la Philosophie ne l'incite pas à nuancer, voire à développer la description boécienne originale. Au contraire, sous sa plume, les yeux de la Philosophie disparaissent aussitôt pour réapparaître comme certitude et vérité des philosophes professionnels.

Cette opération n'a rien d'étonnant. L'auteur anonyme suit simplement de

[7] Dante Alighieri, *Das Gastmahl*, Drittes Buch, ed. Th. Ricklin, p. 403.
[8] Cf. Guilelmus de Conchis, *Glosae super Boetium*, ed. Nauta, pp. 21 sq.

près la tradition. Celle-ci identifie « Boethius dolens et phylosophia consolans » avec l'« animus dolens ex agravatione sensualitatis et ratio consolans ex vigore sapientiae », comme explique Nicolas Treveth dans son commentaire à l'occasion de la première prose de la *Consolatio*[9]. Au même endroit, se trouve l'observation que la philosophie est une *prosopopeia* avec la note technique : « Est enim prosopopeia secundum Ysidorum Ethymologiarum libro secundo capitulo 13 quando persona imponitur rei quae personam non habet ; cuiusmodi est phylosophia ». Suit la *triplex ratio* de cette personnification : « [Q]uarum una est quod tam apud grecos quam apud latinos philosophia est feminini generis. Secunda, quia sicut mulier lacte suo infantes nutrit, sic phylosophia levibus sententiis minus sapientes. Tertia quia naturaliter mulier est magis compassiva et ideo aptior persona ad consolandum miseros et assidendum egris ». Evidemment, Treveth ne sent aucun besoin de transformer la *mulier* boécienne en un objet de désir, lors du déchiffrage de la prosopopée. Son apparence est décodée comme un rébus quelconque. La philosophie doit son statut de femme principalement à un fait grammatical, et son genre s'affirme par ses compétences maternelles et curatives qui n'ont rien de déconcertant.

Chez Dante, la dynamique est tant autre. Chaque fois qu'il revient aux yeux et au rire de cette dame qui est maintenant la Philosophie, celle-ci gagne en densité affective et en corporéité, jusqu'à ce que l'auteur se voit en mesure d'affirmer, presqu'à la fin du troisième livre du *Convivio*, que la beauté de la sagesse « è corpo di Filosofia » (III, XV, 11). Evidemment, Dante ne craint pas de subir le charme physique de la Philosophie. Il la recommande à ses lecteurs avec une insistance qui rappelle celle de saint François concernant le *Sacrum commercium cum domina Paupertate,* promettant à ses confrères : « Mirabilis est, fratres, desponsatio Paupertatis, sed facile poterimus ipsius frui amplexibus, quia facta est quasi vidua [...] »[10]. Ce texte, célébrant le mariage de François avec la *domina Paupertas*, Dante l'a bien connu. Preuve en est le chant onzième du *Paradiso*, où il propose sa propre version de l'union entre le saint et la pauvreté. En lisant le *Sacrum commercium,* Dante a pris connaissance d'un texte – et c'est ce qui compte pour l'instant – dans lequel l'auteur a expérimenté, comme peu d'écrivains avant lui, la transformation d'une prosopopée statuaire en femme, non seulement de chair et d'os, mais surtout dotée d'une vie affective et émotionnelle complexe. La Pauvreté du *Sacrum commercium* n'a aucune peine à admettre, en s'adressant à François et à ses confrères : « [...] repleta sum laetitia, superabundo gaudio [...]. Facta sunt mihi verba vestra desiderabilia super aurum et lapidem pretiosum multum, et dulciora super mel et favum »[11].

[9] Ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 76. 46, f. 4vb.
[10] [ANON.], *Sacrum commercium beati Francisci cum domina Paupertate*, ed. Alinconiensis, p. 7.
[11] [ANON.], *Sacrum commercium beati Francisci cum domina Paupertate*, ed. Alinconiensis, p. 12.

Le *Sacrum commercium* représente peut-être le sommet de l'« émotionnalisation » du rapport entre une idée abstraite et son adepte ; ce n'est toutefois de loin pas le seul exemple du genre à l'époque de Dante. Quinze ans après l'abandon par Dante de son *Convivio* inachevé, un texte a été conçu, qui évoque non le mariage de son héros avec dame Pauvreté, mais avec la Sagesse. C'est dans l'*Ystoria sancti Thome de Aquino* de Guillaume de Tocco, rédigé dans les années 1318-1323, qu'on lit que le saint avait pris la Sagesse de Dieu pour épouse, *cuius amore fragrabat*[12], se répandant d'amour pour elle. En outre, Guillaume explique, dans le chapitre seize intitulé *Quod sanctus Thomas potest ex figuris veteris testamentis congrue commendari*, que Thomas peut être comparé à Isaac vu que « sicut ille Rebeccam, sic iste in sponsam Dei sapientiam habere meruit »[13]. Et il continue : « Il est [aussi] approprié de l'appeler Jacob, lui qui, à l'issue du combat victorieux, ayant reçu la rosée de la bénédiction céleste, parvint au puits des Écritures et abreuva les moutons de Rachel, c'est-à-dire, les fidèles du Christ et qui fut digne d'avoir pour épouse Rachel, la sagesse de Dieu, qu'il désira dès qu'il la vit [...] »[14].

Dante n'a probablement pas eu la chance de connaître la *Vie de Thomas* rédigée par Guillaume de Tocco. Et même s'il avait eu le privilège d'une connaissance précoce de ce texte, le troisième livre du *Convivio*, achevé depuis quinze ans au moins à cette époque, n'aurait pas pu en profiter. De toute façon, Dante pratiquait son écriture dès le début, c'est-à-dire depuis la *Vita nova*, en étant hautement conscient que Virgile fait parler « cosa che non è animata alle cose animate [...]. Per Lucano parla la cosa animata a la cosa inanimata [...]. Per Oratio parla l'uomo alla scientia medesima sì come ad altra persona [...]. Per Ovidio parla Amore, sì come se fosse persona umana [...] » (16, 9). Et il formule la règle générale de cette pratique en affirmant « che li poete hanno parlato a le cose inanimate, sì come se avessero senso e ragione » (16, 8).

A vrai dire, que Dante se serve de la possibilité poétique de présenter des choses inanimées, voire des concepts hautement abstraits, « comme s'ils avaient sens et raison » n'est pas véritablement surprenant. Ce qui est plus étonnant, c'est son besoin de légitimer cette pratique avec toute une batterie d'auteurs classiques qui font autorité. C'est comme s'il voulait faire oublier qu'il vivait à Florence, une ville où la façade du palais épiscopal était orné d'une fresque représentant les sept arts libéraux[15] ; comme s'il voulait effacer toutes traces de son parcours scolaire dans un milieu où un des livres d'enseignement les

[12] Guilelmus de Tocco, *Ystoria sancti Thome de Aquino*, ed. C. le Brun-Gouanvic, p. 112.

[13] Guilelmus de Tocco, *Ystoria sancti Thome de Aquino*, ed. le Brun-Gouanvic, p. 123.

[14] Guillaume de Tocco, *L'histoire de saint Thomas d'Aquin*, trad. le Brun-Gouanvic, p. 48 (légèrement modifiée).

[15] Cf. Davidsohn 1927, p. 122 et Davidsohn 1908, p. 509.

plus répandus était l'*Elegia* de Henri da Settimello qui est, en bonne partie, un remake de la *Philosophiae Consolatio* de Boèce ; comme s'il voulait, enfin, éliminer pour toujours la mémoire de prédécesseurs immédiats tels que Bono Giamboni, qui avait su mettre en scène, dans son *Libro de'vizî e delle virtudi,* une dame Philosophie non seulement capable d'exhiber *grande allegrezza*[16], mais aussi disposée à rire « un poco molto piacevolmente »[17].

Dans le cadre de la culture florentine du treizième siècle, la véritable dimension novatrice de Dante ne consiste pas dans l'audace de chanter la Philosophie comme on chantait à l'époque une jeune fille, me semble-t-il. Dante est peut-être plus hardi et aventureux que ses prédécesseurs, mais rien de plus. Ce constat n'implique pourtant pas que l'auteur du *Convivio* n'opère aucune rupture avec la culture de la génération précédente. Cette rupture se constate dès que l'on consulte le chapitre réservé au *delit*, dans le sens de *délice*, du *Tresor* de Brunetto Latini, un de ses maîtres. En ouverture du chapitre en question, Latini explique, en traduisant à la lettre le paragraphe respectif de la soi-disant *Summa Alexandrinorum* publiée il y a plus d'un siècle par Marchesi[18] : « Aucunes choses sont delitables par necessité et autres par election, ou il en a aucunes que l'en doit eslire par eaus meesmes et aucune doit home eslire por grace d'autre chose. Les delis par necesité sont en mangier et en boivre et en habiter avec femes et en toz deliz corporels en quoi l'en vit chastement. Les autres deliz que l'en eslit por eaus meesmes sont ces : intellec, certeineté, sapience et divine raison [...] »[19].

Selon Brunetto Latini, il existe donc des délices qu'on suit par nécessité et des délices qu'on choisit par élection ; ces derniers se subdivisant une fois encore en délices que l'on favorise pour eux-mêmes et délices que l'on cherche en vue d'autre chose. Cette distinction n'a pas de correspondance dans le *Convivio*. Mais ce n'est pas tout. Dante n'hésite pas à nier la distinction brunettienne des désirs en parlant du corps de sa dame Philosophie, dont la beauté « dolcemente ciba [...] li occhi de' riguardatori », de manière à ce que le plaisir qui en résulte se distingue uniquement du plaisir du Paradis par son manque de perpétuité (*Conv*., III, VIII, 5). L'affirmation est répétée lors de l'interprétation allégorique, où l'on apprend que « [q]uesto piacere in altra cosa di qua giù essere non può, se non nel guardare in questi occhi e in questo riso » (XV, 3). Même si l'on reconnaît que l'auteur de ces paragraphes se sert du corps et de ses parties respectives au sens figuré, cela n'entame en rien le fait qu'il se sert de l'expérience des *corporee delectationes,* qui appartiennent, selon la *Summa Alexandrinorum,* aux délices

[16] Bono Giamboni, *Il libro de' vizî e delle virtudi* e *Il trattato di virtù et di vizî*, ed. Segre, p. 102.
[17] Bono Giamboni, *Il libro de' vizî e delle virtudi* e *Il trattato di virtù et di vizî*, ed. Segre, pp. 38 sq.
[18] Cf. Marchesi 1904, p. LXIX.
[19] Brunetto Latini, *Tresor*, ed. Beltrami / Squillacioti / Torri / Vatteroni, pp. 400 sq.

nécessaires, afin de donner une idée des « delectationes propter semetipsas elegibiles »[20] de l'intellect.

La notion qui permet à Dante de passer sans hésitation du corps à l'intellect est *le plaisir*. Le *piacere* qui évite, dans le *Convivio,* toute proximité avec le terme *delizia,* qu'on rencontrera deux fois dans la *Commedia* par contre, permet à Dante de dépasser la morale des *deliz* proclamée par Brunetto Latini et la respective distinction. Le *piacere* dantesque s'applique autant aux sensations provoquées par le corps qu'aux sensations provoquées par l'intellect. Le terme a donc la même extension sémantique que la *voluptas*, comme l'affirme Cicéron. Dans son *Des fins des biens et des maux,* Cicéron explique – nous l'avons évoqué tout à l'heure – que la traduction latine correcte de *hêdonê* est *voluptas*. Puis il continue : « Huic verbo omnes, qui ubique sunt, qui Latine sciunt, duas res subiciunt, laetitiam in animo, commotionem suavem iucunditatis in corpore. [...] Sed hoc interest, quod voluptas dicitur etiam in animo [...], non dicitur laetitia nec gaudium in corpore. In eo autem voluptas omnium Latine loquentium more ponitur, cum percipitur ea, quae sensum aliquem moveat, iucunditas. Hanc quoque iucunditatem, si vis, transfer in animum [...] » (II, 13). En français : « Sous le terme *voluptas*, tous les hommes qui dans le monde savent le latin placent deux choses : la joie dans l'esprit, le doux mouvement que provoque une sensation agréable dans le corps. [...] Il y a cependant cette différence : on parle aussi de *voluptas* pour l'esprit [...] tandis qu'on ne dit pas *laetitia* ni *gaudium* pour le corps. C'est dans le corps en tout cas qu'on place la *voluptas*, d'après l'usage de tous ceux qui parlent latin, lorsqu'on éprouve une sensation agréable qui met en mouvement l'un de nos sens. Aussi cette sensation agréable, transpose-la, si tu veux, dans l'esprit [...] ».

Dans le *Convivio,* Dante cite le *Des fins des biens et des maux* cicéronien explicitement à trois reprises. Il est donc fort probable qu'il était conscient de la note lexicographique disant que le terme *voluptas* s'applique soit à des sensations de l'*animus* soit à des sensations du corps. De toute façon, sa manière d'utiliser le terme *piacere* correspond exactement à l'exhortation cicéronienne selon laquelle non seulement la *voluptas,* mais aussi la *iucunditas* peuvent être appliquées à l'esprit. Quoi qu'il en soit, en découvrant par soi-même que la relation avec « quella donna dello 'ntelletto che Filosofia si chiama » (*Conv*., III, XI, 1) s'articule autour du *piacere,* et en communiquant cette découverte aux lecteurs de son *Convivio*, Dante marque, me semble-t-il, un moment capital de l'histoire des *pleasures of knowledge*.

Laissez-moi terminer ces modestes remarques – dans lesquelles, par manque de compétence, on n'a pas su suivre les aventures de la *concubine raison* men-

[20] Marchesi 1904, p. LXIX.

tionnée par le traducteur persan du *Kalila wa Dimna*[21] – avec deux petites observations de médiéviste latin, avant que vous vous abandonniez aux plaisirs de la connaissance. En redécouvrant le *piacere* – en effet, vu l'*hêdonê* respective de Platon et d'Aristote, il s'agit évidemment d'une redécouverte, même si son auteur n'en était, selon toute probabilité, pas conscient – Dante prend non seulement congé de la *mulier* de Boèce, qui est une Philosophie qui s'occupe des moins-savants, des miséreux et des malades, mais il se permet aussi de dévaluer l'adage cicéronien selon lequel on ne peut servir en même temps une *uxor* et la Philosophie[22], assumant, pour ainsi dire, sa liaison extraconjugale avec la « donna dello 'ntelletto ». La portée historique véritable de son nouveau paradigme de l' « amoroso uso di sapienza » (*Conv*., III, XII, 12) se révèle davantage si l'on se rappelle les excuses de saint Jérôme, lorsqu'il dut se défendre contre l'accusation de se servir dans ses écrits de la littérature profane. Après un renvoi à saint Paul, lequel ne se serait pas comporté autrement, Jérôme s'exclame : « Quoi d'étonnant si, à mon tour, m'emparant de la sagesse profane à cause de l'élégance du style et de la beauté de ses membres, je souhaite, d'esclave et captive qu'elle était, en faire une Israélite ; si, tout ce qu'il y a en elle de nécrosé : idolâtrie, volupté, erreurs, passions, ou bien je le coupe, ou bien je le rase, et si, mêlé à ce corps devenu très pur, j'en procrée pour le Seigneur Sabaoth des esclaves nés à la maison ? Mon travail profite à la famille du Christ, mon adultère avec l'étrangère augmente le nombre de mes compagnons de service » (*Ep*. 70, 2). L'adultère avec la sagesse profane n'est pas un accident : Jérôme renvoie lui-même au *Deutéronome* 21, 10, où la même procédure d'humiliation s'applique selon la loi à toute prisonnière de guerre qu'un Israélite veut épouser. L'adultère de Jérôme rappelle aussi l'aveu d'Origène selon lequel, vu sa fréquentation des disciplines profanes pour persuader les contradicteurs du Christ par leurs propres méthodes, il pourrait sembler qu'il ait « eu des enfants de la dialectique ou de la rhétorique comme d'une étrangère ou d'une concubine »[23]. Ce n'est pas le lieu d'une reconstruction ultérieure de l'histoire de ce motif qui nous mènerait au moins jusqu'à Philon d'Alexandrie[24]. Ce qui compte ici est, me semble-t-il, qu'après le troisième livre du *Convivio,* il n'y a plus besoin d'adultère pour jouir de la Philosophie, au moins pour qui ose s'approprier le discours de Dante.

Comme on le sait, et c'est ma deuxième et dernière remarque, le *Convivio* n'a trouvé que peu de lecteurs au cours du quatorzième siècle. En tant que texte lu et étudié, le *Convivio* appartient avant tout au quinzième siècle florentin, donc à une culture à laquelle l'*Ethique* d'Aristote ne parlait plus de *delectationes*

[21] Nasrollah Monschi 1996, p. 362.
[22] Hieronymus, *Adversus Jovinianum libri duo*, ed. Migne, 291.
[23] Origène, *Homélies sur la Genèse*, ed. Doutreleau, p. 285.
[24] Cf. Philo de Alexandria, *De congressu eruditionis gratia*, ed. Alexandre, pp. 155 sq.

admirabiles, mais de *mirabiles voluptates* de la *sapientia,* selon la traduction de Leonardo Bruni[25], voire de *mirabiles voluptates* de la *philosophia,* selon celle d'Argyropulos[26]. Ficin à son tour, venait de qualifier les *mathêmatôn hêdonai* du *Philèbe* de « Voluptates [...] disciplinarum, doloris expertes, nec multorum hominum, sed paucorum »[27], en l'accompagnant d'un commentaire qui considère le Socrate du dialogue en question comme un *voluptati derogaturus*[28]. Ce refus de la volupté sera pour Ficin le point de départ pour développer son platonisme axé sur la distinction des deux Vénus, la Vénus céleste étant responsable d'« amor divinus, delectatio, supremum gaudium veraque voluptas »[29], la Vénus inférieure trouvant par contre sa paix dans l'accomplissement de la procréation[30].

Pourtant, la Florence de la deuxième moitié du quinzième siècle n'a pas été seulement le théâtre de la réaffirmation de cette distinction capitale qui ouvre la voie à de nouveaux plaisirs célestes. A cette même époque, il y en a aussi qui ose célébrer l'amour pour une femme par des vers qui identifient le lieu de sa présence avec le Paradis. Le *Comento de' miei Sonetti* de Laurent de' Medici en témoigne particulièrement. En interprétant son sonnet *Spesso mi torna a mente, anzi già mai*, il cite, en hommage à la beauté de sa dame, explicitement la chanson que Dante avait commentée au troisième livre du *Convivio*[31]. Plus précisément, Lorenzo cite les vers par lesquels Dante avait affirmé que les choses apparaissant dans le visage de la femme « soverchian lo nostro intelletto / come raggio di sole un frale viso » (*Conv*., III, canz., 59 sq.). Chez Dante, *frale viso* rimait avec *dolce riso* et avec ce *piacer di Paradiso* qui, selon lui, se trouve ici-bas seulement dans la philosophie. Lorenzo lui aussi évoque, dans le sonnet en question, le Paradis et il est catégorique : « e paradiso ov'è sí bella donna »[32]. Tout en se tenant, par l'interprétation de ces vers, dans le sillage de Dante, il ne sent aucun besoin d'opérer une transposition philosophique à propos du Paradis. Pour lui « paradiso [...] non vuole dire altro che uno giardino amenissimo, abundante di tutte le cose piacevoli e dilettevoli, d'arbori, di pomi, di fiori, acque vive e correnti, canti d'uccegli e in effetto di tutte le amenità che può pensare el cuore dell'uomo »[33].

À croire Pic de la Mirandole, Laurent a su, par le commentaire de ses son-

[25] Arist., *Eth. Nic.*, transl. Bruni, ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 12 sin. 08, f. 81r.

[26] Arist., *Eth. Nic.*, transl. Bruni, ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 79.01, f. 106r.

[27] [Plato], *Platonis opera omnia*, ed. 1590, p. 89B.

[28] Marsilius Ficinus, *Commentaria in Platonis Philebum De summo bono*, ed. Allen, p. 133.

[29] Marsilius Ficinus, *The* Philebus *Commentary*, ed. Allen, p. 137.

[30] Cf. Marsilius Ficinus, *The* Philebus *Commentary*, ed. Allen, p. 137.

[31] Cf. Lorenzo de' Medici, *Tutte le opere*, ed. Orvieto, p. 397.

[32] Lorenzo de' Medici, *Tutte le opere*, ed. Orvieto, p. 396.

[33] Lorenzo de' Medici, *Tutte le opere*, ed. Orvieto, p. 398.

nets, « philosophica facere quae sunt amatoria »[34]. Le contraire n'est pas moins vrai, néanmoins. Lorenzo n'a pas seulement transformé ses sonnets amoureux en philosophie, en les commentant. Il a en même temps pratiqué une philosophie qui permet de retrouver le Paradis parmi les hommes du siècle. Sous la plume de Laurent de' Medici, la philosophie devient source d'un amour capable de créer un véritable Paradis terrestre, fût-il que sur parchemin ou papier. Il me semble toutefois que ce n'est pas le moindre des *pleasures of knowledge*.

Bibliographie

Sources

Albertus Magnus, *De animalibus*, ed. H.J. Stadler, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Aschendorff 1916 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 15).

[Anon.], *Sacrum commercium beati Francisci cum domina Paupertate*, ed. E. Alinconiensis O.M.C., Archiv. Gen. Ordinis, Romae / Œuvre de S. François, Parisiis 1900.

Les Auctoritates Aristoteles. Un florilège médiéval, étude historique et édition critique par J. Hamesse, Publications universitaires, Louvain / Nauwelaerts, Paris 1974 (Philosophes médiévaux, 17).

Bono Giamboni, *Il libro de' vizî e delle virtudi* e *Il trattato di virtù et di vizî*, a cura di C. Segre, Einaudi, Torino 1968.

Brunetto Latini, *Tresor*, a cura di P.G. Beltrami / P. Squillacioti / P. Torri / S. Vatteroni, Einaudi, Torino 2007.

Dante Alighieri, *Convivio*, a cura di F. Brambilla Ageno, Le Lettere, Firenze 1995.

Dante Alighieri, *Vita nova*, a cura di G. Gorni, Einaudi, Torino 1996.

Dante Alighieri, *Das Gastmahl*, Drittes Buch, it.-dt., übersetzt von Th. Ricklin, kommentiert von F. Cheneval, Meiner, Hamburg 1998.

Dante Alighieri, *Rime*, edizione commentata a cura di D. De Robertis, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2005.

Guillaume de Tocco, *L'histoire de saint Thomas d'Aquin*, trad. française par. C. le Brun-Gouanvic, Cerf, Paris 2005.

Guilelmus de Conchis, *Glosae super Boetium*, ed. L. Nauta, Brepols, Turnhout 1999.

Guilelmus de Moerbeke, *Ethica Nicomachea*, ed. A. Gauthier, Brill, Leiden / Desclée de Brouwer, Paris 1973 (Aristoteles Latinus, 26/1-3, fasc. quartus).

Guilelmus de Tocco, *Ystoria sancti Thome de Aquino*, éd. critique, introduction et notes par. C. le Brun-Gouanvic, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1996.

Hieronymus, *Adversus Jovinianum libri duo*, in *Patrologia latina* (PL), t. XXIII, Migne, Paris 1883.

Ioannes Picus Mirandolanus, *Epistolae*, in E. Garin (a cura di), *Prosatori Latini del Quattrocento*, Ricciardi, Milano-Napoli 1952.

Lorenzo de' Medici, *Tutte le opere*, a cura di P. Orvieto, Salerno editrice, Roma 1992.

[34] Ioannes Picus Mirandolanus, *Epistolae*, ed. Garin, p. 800.

Marsilius Ficinus, *The* Philebus *Commentary*, critical edition and translation by M.J.B. Allen, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe 2000.
Origène, *Homélies sur la Genèse*, texte latin, traduction et notes de L. Doutreleau, Cerf, Paris 1996.
Philo de Alexandria, *De congressu eruditionis gratia*, introduction, traduction et notes par M. Alexandre, Cerf, Paris 1967.
[Plato], *Platonis opera omnia quae exstant Marilio Ficino interprete*, Apud Franciscum le Preux, Lugduni 1590.
Robertus Grossatesta, *Ethica Nicomachea*, ed. A. Gauthier, Brill, Leiden / Desclée de Brouwer, Paris 1972 (Aristoteles Latinus, 26/1-3, fasc. tertius).

Études

Davidsohn 1908 = R. Davidsohn, *Forschungen zur Geschichte von Florenz*, Vierter Teil, *13. und 14. Jahrhundert*, Mittler, Berlin 1908.
Davidsohn 1927 = R. Davidsohn, *Geschichte von Florenz*, Vierter Band, *Die Frühzeit der Florentiner Kultur*, Dritter Teil, *Kirchliches und geistiges Leben, Kunst, öffentliches Leben und häusliches Dasein*, Mittler, Berlin 1927.
Marchesi 1904 = C. Marchesi, *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina medievale, Documenti e appunti*, Libreria Trimarchi, Messina 1904.
Nasrollah Monschi 1996 = Nasrollah Monschi, *Kalila und Dimna*, Fabeln aus dem klassischen Persien, hrsg. und übersetzt von S. Najmabadi u. S. Weber, Beck, München 1996.

Abstract: This is the opening speech of the SIEPM world Congress held in Freising in August 2012. It illustrates the general theme of the Congress – The Pleasure of Knowledge – by referring mainly to the Roman (Cicero, Seneca) and the medieval Latin and vernacular tradition (William of Conches, Robert Grosseteste, Albert the Great, Brunetto Latini), with a special emphasis on Dante's *Convivio*.

Key words: Pleasure of Knowledge; Dante Alighieri; *Convivio*.

Thomas Ricklin
Seminar für Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance
Ludwig-Maximilians-Universität
Ludwigstrasse 31
D - 80539 München
thoms.ricklin@lrz.uni-muenchen.de